

do y a la que atribuye la responsabilidad de los fallos del sistema porque, en buena lógica, descreo de la eficacia del libre mercado: “*esa bestia salvaje*”, en palabras de Jenaer–.

Ahora bien, ¿se puede eliminar el carácter de mercancía que tiene el dinero en los sistemas financieros? Si consideramos que ello no es posible, tal vez tengamos que replantearnos si realmente vivimos en la vorágine de un caótico sistema de operaciones sin regulación y abandonados a la suerte de ese *monstruo ideal* –el mercado– o si, por el contrario, los problemas que se originan en el mercado del dinero traen causa o, al menos, conviven estrechamente, con las regulaciones que se establecen por medio de la centralización de la banca –nacional o supranacional–. Centralización que impide, simplemente, el cálculo económico porque interfiere en el correcto precio de la mercancía que le es propia. Aunque bien mirado, tal vez no sea una cosa tan simple impedir que alguien, ya sea una persona individual –incluso humana– o un mero agente económico, interesado exclusivamente en su beneficio, intenten llevar a cabo sus relaciones dentro de sociedades complejas sin tener la información adecuada para realizar un correcto cálculo de los riesgos que comportan sus actividades. Es decir, simplemente sin saber cuál es el verdadero precio de la mercancía con la que operan, o del precio del dinero, en el caso de los sistemas financieros, y por el que luego se les va a pedir cuentas.

Corregir esa incapacidad apelando a la moral –además de hacernos incurrir en el mismo error que Aliscioni reprocha a las buenas intenciones y al carácter normativo de la economía hegeliana– tal vez sea la razón por la que nos sentimos abocados a una melancólica impotencia similar a la de aquél que pretendiera apretar tuercas con un destornillador.

Antonio FERRER

KOUBA, Pavel. *El Mundo según Nietzsche*. Traducción de Juan A. Sánchez Fernández. 2009. 422 páginas. Barcelona. Herder Editorial.

Muchos son los autores que, bajo la atractiva sombra del pensamiento pretenden desenrañar el misterio poético y metafísico que encontramos en la obra nietzscheana. A su vez, son muchos los comentaristas que procuran ofrecer una última y definitiva visión, apretando aún más las tuercas de un engranaje doctrinal ya bastante prensado. Movidos por el afán de aportar un punto de luz dentro del debate académico, en realidad, nos regalan la última originalidad esperpéntica que han lucubrado bajo la luz o la oscuridad de la literatura nietzscheana. En este sentido, la obra de Nietzsche está rodeada de una curiosa cantidad de comentaristas que suelen extralimitarse en su labor; por ejemplo, algunos sufren el síndrome de Unamuno e intentan ser autores de una obra que no es suya (como el caso de “*Vida de Don Quijote y Sancho*”), otros, sin embargo, se dedican al humilde arte de mezclar autores sin realizar las adecuadas menciones al respecto, confundiendo a Nietzsche y a sus semejantes dentro de un magma indisoluble. O, por el contrario, existen otros comentaristas que, al amparo del aforismo, se vuelven peligrosamente localistas e ignoran el conjunto total de la obra, perdiendo de este modo la evolución o complementariedad de un pensamiento que continuamente ofrece nuevos e interesantes matices. Por ello no es extraño encontrar ideologías asociadas a este pensador, cuya variedad roza lo grotesco: ateísmo, biologicismo, fas-

cismo, positivismo, romanticismo, anarquismo, antisemitismo, liberalismo, totalitarismo, nacionalismo, realismo... La órbita filosófica que nos propone Nietzsche es tensa y extensa, pero no es flexible, tampoco infinita.

Es indispensable reconocer que comentar a Nietzsche es una labor espinosa, debido a que no nos enfrentamos al modo tradicional de hacer filosofía, mediante tratados metódicos, sino que nos encontramos ante un pensador confusamente crítico, poético y asistemático. Por ello, son pocos los comentaristas que realmente nos sorprenden con una aproximación minuciosa y paralela, reflexionada entre espinas. Dentro de este número reducido de autores se nos presenta en español una excelente obra publicada por Editorial Herder, *“El Mundo según Nietzsche”*, elaborada por el filósofo checo Pavel Kouba, cuya meritoria traducción está a cargo de Juan A. Fernández Sánchez. El traductor ha confeccionado una versión magistral, traducida directamente del checo y comparada con la posterior edición alemana. Entre las astucias del traductor encontramos numerosas aclaraciones terminológicas y una consistente colección de notas que nos orientan respecto a las citas y a la numeración. Además, tiende a traducir acorde con los parámetros empleados por los grandes maestros que se han encargado de la obra de Nietzsche en España.

Al igual que los grandes museos poseen sagaces guías artísticas, capaces de aproximar las admirables obras a los visitantes, también las grandes obras del pensamiento precisan de un preceptor que pueda contagiar el gusto por un autor, bien sea introduciéndonoslo, situándonos ante su órbita, cercando los problemas a núcleos elementales, ofreciéndonos una posible perspectiva interpretativa, o simplemente, haciéndonos comprensible lo que a los ojos puede tornarse como oscuro o discreto. En este sentido, Pavel Kouba se nos muestra como un habilidoso lector nietzscheano que, desde la humildad de su experiencia hermenéutica, nos presenta el balance conclusivo de sus lecturas, comprometidas con la impronta de la reflexión profunda y razonada. Tenemos pues, un ensayo imprescindible para todos aquellos que quieran avanzar en sus investigaciones, que deseen adentrarse en una elegante interpretación complementaria, o que busquen una introducción exhaustiva. Kouba posee la magnífica cualidad, casi extinguida, de resolver las aparentes contradicciones bajo el filtro del rastreo escrupuloso, alcanzando así a vislumbrar aquello que en principio se mostraba como opuesto, lo integra diestramente en una interpretación en la que las contradicciones se convierten en meras contrariedades temporales. De este modo, ya no nos encontramos ante contradicciones estrictas e inconcebibles, sino ante contrariedades que confluyen armoniosamente, sintonizando los aspectos más disonantes del pensamiento en un mismo cuerpo vertebrado. Quizá éste aspecto sea uno de los más loables de este ensayo, puesto que se aprecia un continuo esfuerzo del autor por no reducir el pensamiento nietzscheano a unidades simples y excluyentes, sino que intenta desenmarañar la sediciosa lógica que no responde al cálculo.

Por otro lado, el lector puede percibir en esta obra una visión de Nietzsche dosificada en su radicalidad pero, no dicha medida no parece una pérdida del mensaje, sino un genuino esfuerzo por erradicar las máscaras que, el artífice de *Así habló Zaratustra* utilizaba con el fin de provocar y agitar el pensamiento. Baste, como garantía de dicho esfuerzo la inmensa cantidad de citas que le sirven a Kouba como apoyo argumentativo y que muestran la faceta más circunspecta de Nietzsche. Por ejemplo, la siguiente cita que aparece en *Aurora*, nos revela a un pensador que no es agresivamente inmoral, sino a un crítico de los presu-

puestos morales platónico-cristianos que inciden y constriñen la voluntad humana, con lo cual, Nietzsche no debe asociarse estrictamente a la inmoralidad, tampoco a la amoralidad. Acaso sería más correcto, designarle como filósofo antimoral por necesidad de su momento histórico y de su instancia vital, es decir, un opositor acérrimo del catálogo valorativo transmundano (en sentido único y absoluto), que se despliega sobre las acciones humanas; esto es, debemos considerarle como alguien que rechaza la existencia de un bien y un mal desprovisto de situación, puesto que toda valoración interpretativa debe revisarse y librarse de postulados trascendentales: “No niego, como puede comprenderse –admitiendo que no soy un insensato-, que convenga evitar y combatir muchas de las acciones que se llaman inmorales, incluso que hay que realizar y fomentar muchas de las acciones de este tipo, pero creo que una y otra deben hacerse por otras razones que las que han existido hasta ahora. Es necesario cambiar lo aprendido para volver finalmente, quizá demasiado tarde, a cambiar nuestra manera de sentir”¹. A lo largo del ensayo aparecen numerosas citas como ésta que son enlazadas, comentadas y reconducidas a un espacio temático y crítico. Dicha estrategia o método es utilísimo para circundar los aspectos más polémicos y no caer en la tentación de comenzar comentando unas obras o un filósofo y se acabe comentando a sí mismo (alejado del filósofo o de las obras en cuestión). Otro detalle importantísimo acerca de las citas es que muchas de ellas pertenecen y están numeradas acorde con los *Fragmentos Póstumos* (publicados hace poco en España por Tecnos, cuya lectura supone un material indispensable para comprender a Nietzsche). Nos encontramos ante un ensayo actual y muy completo, cuya panorámica se extiende no sólo a lo publicado por Nietzsche, sino a mucho de lo que ha permanecido oculto y que ahora podemos sondear y disfrutar.

La disposición capitular del libro es la siguiente: *El Pensamiento Trágico, La Moral, Cristianismo y Nihilismo, La Verdad y La Voluntad de Poder*, divididos a su vez en apartados muy sugestivos y que dan muestra de lo complejo, y a la vez configurativo, que es el pensamiento nietzscheano. A continuación, se expondrá una línea que vertebré la síntesis de dichos capítulos, asumiendo el riesgo de sacrificar excesivamente aspectos esenciales de la obra.

Ya desde el primer capítulo, Kouba rescata al joven Nietzsche de *El Origen de la tragedia* y lo vincula no sólo al momento circunstancial en que escribió la obra, donde recoge las influencias de Wagner y Schopenhauer, sino que lo extrapola y lo depura hasta el final de sus días de lucidez, donde Nietzsche, a pesar de renegar de sus primeras incursiones filosóficas jamás perderá la necesidad del arte como reflejo metafísico del problema humano, donde la lucha de las dos divinidades es como el eco trágico de la naturaleza humana. La lucha del héroe griego es la lucha del hombre por ser antes de morir, por revelarse ante su destino, y dejar en la tierra la huella de su paso, la tensión de su voluntad. Esta coyuntura en Schopenhauer tomó el tono agrio del pesimismo, debido a la imposibilidad de la feliz vinculación entre mundo y voluntad, algo así como la ceguera de Edipo al comprobar que la realidad no le complace. Nietzsche, en un primer momento, se hace eco de la horrible sabiduría del Sileno, cuya única salvación es la genialidad del artista, pero, rápidamente, su obra sufre un giro en torno a dicho planteamiento y se distancia de sus educadores. Se posiciona entonces, fervientemente, a favor de una heroicidad alegre, o mejor dicho, una *cien-*

¹ Nietzsche, Friedrich. Libro segundo, 103, en *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva 2003. p.121.

cia jovial, basada en el deseo de apertura de la voluntad humana respecto al mundo. Encontramos en dicha apertura una voluntad que no reconoce como propios los imperativos morales o los sentidos extrahumanos, porque es demasiado humana, es decir, estrictamente instintiva, pasional, egotista y dependiente de su propia capacidad de creación; por lo tanto, todo lo que es *objeto* ahora debe considerarse como *un modo de sujeto*. Pero el inconveniente que Schopenhauer atisbó es que la voluntad se encuentra en un marco de acción estrictamente finito, dominado y en continuo movimiento, por ello la voluntad es en Nietzsche, a diferencia de Schopenhauer, voluntad de poder, de fuerza, de tensión, de superación, porque su manifestación siempre está desafiada por resistencias. El problema que denunciará Nietzsche, y que se intuye a partir de *El Origen de la tragedia*, es la muerte prematura de la voluntad que, excitada por el temor al vacío, por el dominio de las clases plebeyas y por el pánico a la imposibilidad, ha orientado su creación; allí dónde es imposible ser, se ha proyectado fuera de la temporalidad, concentrando sus esfuerzos en el arquetipo de la idea, para salvaguardarse fuera del mundo. Mientras la problemática con su presente ha sido ignorada, su voluntad se ha convertido en decadencia y su acción es resentida, porque se dirige contra lo que está henchido de vida. Lo pésimo ahora es entendido como no-ser, esto es, como representación sin mundo, eternidad, inmutabilidad, ser sin tiempo. Nietzsche parece librarse del pesimismo al cuestionar los modelos tradicionales de la verdad y del ser; es entonces cuando descubre uno de los grandes velos que la Filosofía ha tratado de ocultar, esto es, no existe la cosa en sí, la idea fuera de la intención humana. Por ello, no tiene sentido preguntar *el qué*, sino *quién* es el que pregunta, y qué intenciones se esconden en el subsuelo de dicha interrogación; es decir, el ser no es inmutable, sino dependiente de la voluntad del que lo dispone. Es entonces cuando Nietzsche libera el ímpetu que emana de la voluntad y la predispone en el horizonte de la vida, donde puede apetecer sin necesidad de sublimar. Aquí regresamos a la lucha contra la finitud, pero alabando nuestro carácter inexorablemente contingente y, precisamente alegre, porque existe el devenir y dentro de ese marco de cambio somos artífices y protagonistas de nuestra propia vida. El auténtico y único pesimismo es el estado en que se encuentra nuestra tradición, y que es probablemente el estado en el que aún nos encontramos, esto es, representarnos como inmortales, desprestigiar nuestro mundo a favor de otro posible, y vincularnos por pereza intelectual a otros intereses que no corresponden a nuestros propios deseos; en otras palabras: *nihilismo*.

En este punto, no es extraña la vinculación entre superación del nihilismo y aptitud creadora del ser humano. Nietzsche siempre defendió el arte griego como la manifestación de individuos incómodos, donde lo bello (apolíneo), es sencillamente la superficie de algo horrible (dionisios). Ambas fuerzas enlazadas reflejaban los ecos de una voluntad que pretendía la armonía, cuando en su interior sólo se hallaba la discordia, al saberse en batalla con algo que le era ajeno y que pretende dominar. En un sentido primitivo, el arte es el resultado de la fuerza moldeadora humana sobre un objeto de la naturaleza. Dicha acción configuradora pretende la conquista del exterior, agitado por fuerzas del interior, y esto supone las primeras manifestaciones de la voluntad de poder, en cuanto fuerza representativa y estética, puesto que, halla un extraño tipo de afirmación vital en la reproducción o manifestación sensitiva, de aquel contacto violento entre naturaleza y ser humano. Pero, tras la indagación de la virtud en Grecia y la búsqueda de la salvación moral en el cristianismo, el objetivo principal de la sociedad alejandrina y moderna no es representar ese desacuerdo entre volun-

tad y mundo cuya unión se halla en el arte, sino deshacer la contrariedad, por lo tanto, se pretende aliviar y aligerar lo ofensivo de la existencia hasta llegar a no sentirla, alcanzando de este modo el punto no expresivo del arte, es decir culminar la cima del conocimiento puro. O, dicho de otro modo, alcanzar una de las formas de nihilismo más agresivo. Igualmente, la fuga ante las adversidades supone también una huida ante la fuerza motriz de toda aspiración de superación: la resistencia. La negación de aquello que nos provoca sufrimiento en el mundo supone la inverosimilitud de la realidad y el progresivo alejamiento de nuestro trágico carácter. No olvidemos que el arte, se sirve de esa resistencia para crear, pues de otro modo no sería necesario manifestarnos, es decir no sería necesario vivir. Si se niega el sufrimiento a favor de la búsqueda virtuosa de la verdad (como idea eterna y suprema), la vida como superación y lucha tensional entre fuerzas también queda confinada, y sólo se intuyen entonces sustancias absolutas, aparentemente balsámicas, y cuanto más acomodaticias sean, más infértiles para la voluntad. Sócrates y Eurípides, según Nietzsche, son los iniciales conductores y promotores de dicha tendencia, porque buscan la virtud alejada de los avatares dionisiacos, encuentran una redención, pero viven un transcurso no trágico, adoptando la lógica de todo tiene que ser inteligible para ser bello. De tal modo que Dionisio se oculta, se ridiculiza y se relaciona con lo bárbaro, mientras que Apolo se magnifica y la vida pierde su complementariedad. Tal y como afirma Kouba, “*Nietzsche no critica a Sócrates en aras de un irracionalismo que se negara a aceptar el conocimiento en cuanto tal; lo que critica es la absolutización del conocimiento.*”² Por ello a Nietzsche a menudo se le ha designado (y él mismo se designó) como promovedor de la metafísica del artista, porque lo inofensivo del arte consiste en su apatía hacia lo absoluto y verdadero, no instala entes más allá del mundo, sólo expresiones de sujetos deseantes que manifiestan la disconformidad entre su mundo y voluntad, Apolo y Dionisio, creando a partir de dicha discordia, piezas bellas que manifiestan el enseñoreamiento de lo desconocido. Asimismo, la metafísica, en cuanto creación compone vestigios admirables estéticamente; quizá el problema de la metafísica en Occidente haya sido confundir la belleza con la verdad.

La verdad, en lugar de ser considerada como un bello sustentáculo para la voluntad de poder (por lo tanto, siempre relativa y parcial), ha sido considerada como perenne estatua que vigila la conformación de los juicios. Éste ha sido el derrotero que la Filosofía ha tomado a lo largo de la historia, construyendo desde las instituciones culturales legiones de sujetos, que en lugar de alcanzar una libre maduración del conocimiento y de la personalidad en cuanto vivo sistema de experiencias, se ha impuesto una acumulación de conocimientos archivísticos, un saber hipertrófico, y una preparación presurosa de especialistas que son más útiles cuánto menos prolíficos, todo ello desde la conformidad del pensamiento que aceptaba la herencia como lo único y verdadero. Para Nietzsche toda revolución cultural siempre ha estado apadrinada por el dogma, o disfrazada de novedad, cuando en realidad se escondían intenciones teológicas. Quizá ahora se pueda apreciar la relación entre la primera obra de Nietzsche y el final de su vida lúcida. Kouba nos recuerda que el nexo más fuerte que existe entre las diferentes etapas de la producción nietzscheana es la intención crítica de evidenciar el carácter estético que se halla en todo enunciado metafísico, a saber, que la verdad y la moral son formas de arte reconocibles, y que todo ser humano que posea la

² Kouba, Pavel. Lo trágico como ideal, en *El mundo según Nietzsche*. Barcelona. Herder Editorial. 2009. p.31.

capacidad de observar dicha distinción poseerá mejor predisposición volitiva.

Decir sí a todas las cosas; reconocer que la vida no es valor, sino valoración; hallar el sentido terrenal y presente rechazando cualquier fin último, son los mensajes que pretende elaborar Nietzsche y, para ello elabora múltiples estrategias. A menudo los comentaristas suelen detenerse más en el aspecto destructivo de dichos ardides, es decir suelen recrearse en las impetuosas críticas, aspecto fundamental para aproximarnos a Nietzsche, pero insuficiente. Sin embargo, en Kouba encontramos otro detenimiento. No pierde de vista el origen de la crítica frente a la cual se enfrenta la obra nietzscheana, pero ofrece ventaja sobre el aspecto constructivo y sobre los compromisos que conllevan afirmar ciertas maniobras. Una de esas astucias que forman la columna vertebral del pensamiento nietzscheano es la pericia de elaborar algo denominado *eterno retorno*. En un primer momento Kouba lo reconoce como un elemento para introducir el caos, pero antes es una forma de oponerse a una doble vertiente anterior: por un lado, contra el fanatismo del sentido general de todas las cosas elaborado por Hegel; por otro, dirigirse contra la negatividad encauzada por Schopenhauer, que al fin y al cabo responde, sencillamente, al perfil elaborado por el espíritu cristiano durante largos siglos. Podríamos incluso añadir que responde a una tercera vertiente, cuya intención responde a formular una parodia sobre el formato filosófico kantiano, *actúa de tal modo que un instante de tu vida pueda repetirse eternamente*. En cualquier caso, la intención de Nietzsche es exculpar al hombre del peso de pertenecer a un conjunto. Esto es, el ser humano es inocente, no debe poseer carga sobre la culpabilidad trascendental de su acción, puesto que no pertenece a un orden superior universal. El universo es moralmente neutro y carece de finalidad, el hombre, por tanto, está dentro de nada y no se debe a nadie, tan sólo a él mismo o a quién él elija. De este modo Nietzsche pretende eliminar de cada acto su propio valor adherido y toda proyección orientada hacia un fin universal o supremo. Con el eterno retorno se pierde el carácter teleológico, porque se pretende acentuar el momento actual, proyectar los ojos en el presente y olvidarse del lejano porvenir, para que de este modo las cosas no se realicen con un “*para que*”, sino porque en sí mismas son deseadas, por amor a la vida y no por un miedo a un final. Kouba señala que el problema del nihilismo reside en la obsesiva búsqueda de finalidad: “*tan pronto como la cosa deja de ser profanada por la finalidad, empieza a desaparecer su transitoriedad*”³ a continuación escribe “*la única clase de movimiento que realmente garantiza la ausencia de finalidad es el movimiento circular; si el devenir es un proceso que lo único que hace es repetirse, es imposible que se dirija a un fin que esté fuera de él mismo.*”⁴

Cuando Dios muere, esto es, cuando el horizonte de la vida pierde su sentido, cuando los círculos retornan eternamente y el instante aparece sin referencia, se abre la puerta al sin-sentido absoluto, pero, tanto esto, como el anterior absoluto sentido, son dos formas peligrosas de nihilismo que es preciso superar. Por ello, a Nietzsche ya no le vale el hombre como tal. Reclama algo capaz de sobreponerse al absurdo y que posea la fuerza de crear: dicha simbiosis, recibe el nombre de *superhombre* o *sobrehombre*. El *sobrehombre*, señala Kouba, debe enfrentarse a una doble aceptación valorativa, por un lado, que la naturaleza y el presente acontecen sin sentido, por otra, que si pueden ser valoradas y por lo tanto poseer sentido, es justamente porque, dentro de su vacuidad las cosas pueden ser *rellenadas*. Este

³ Íbid. p 63.

⁴ Íbid. p 68.

relleno Kouba lo denomina “*verdad interpretativa*”, por ello, a menudo se señala a Nietzsche como padre de la hermenéutica moderna, porque ante la desesperación existencial que puede suponer la afirmación: ¡*todo es relativo!*, nada posee sentido absoluto, podemos también afirmar: ¡*también es obra nuestra!*, ¡*seamos altivos!* Aquí radica la heroicidad y la jovialidad que señalaba al principio. Con la anunciación de la fenomenología, la filosofía queda desautorizada de su última pretensión de verdad y debe reconocerse como el juego de convivencia entre los habitantes del mundo, que dentro de su lucha valorativa pretenden dominar la realidad sin que ésta jamás permanezca cerrada. El reiterativo error que suelen extraer los comentaristas acerca de la imposibilidad del conocimiento estricto de la realidad, es la afirmación de que el mundo no es cognoscible. Sin embargo, Kouba nos advierte que Nietzsche no toma dicha posición, puesto que el carácter condicionado del conocimiento y su aspecto creativo no implica ausencia de significado real, sino que el mundo posee tal valoración, pero podría interpretarse de otro modo, y aquí es dónde radica el poder de la voluntad. Por otro lado, Kouba realiza el siguiente indiscreto razonamiento: “*una verdad teórica absoluta nunca podría afectarnos, nos daría igual, ya que no estaría vuelta hacia nosotros, no nos apelaría ni se habría originado con nuestra participación, sería algo que nos dejara completamente indiferentes*”⁵. Esto es, sólo desde la fecundación valorativa del hombre sobre las cosas éstas poseen sentido, de lo contrario, lo absoluto estancaría el carácter vital de los humanos y sólo deberíamos subsumirnos ante lo canonizado.

La filosofía posterior a Nietzsche se ha nutrido de su transvaloración y ha reflexionado, sin perder de vista, el poder exuberante de sus diatribas. Kouba dedica en algún apartado de sus capítulos una breve e interesante relación entre los autores que poseen mayor relevancia en la actualidad, y su contribución al correlato crítico que comenzó en Nietzsche. Si bien en la actualidad no se mantiene la tempestuosa agresividad, esa forma de hacer filosofía desde las vísceras, sí se opta por la vía del reconocimiento, sobre la imposibilidad de demostrar la verdad mediante el hallazgo de un acceso privilegiado al objeto mismo. Heidegger, Derrida, Gadamer o Arendt, entre otros, aceptan lo que denominó Habermas como fundamentación pragmática trascendental, esto es, desde Nietzsche la investigación de la verdad se convierte en investigación sobre las reglas del juego, que hacen posible el acuerdo, para finalizar en una argumentación alejada del autoritarismo intelectual, creando un discurso de la no violencia, de la posibilidad de compartir argumentaciones en un espacio intersubjetivo que nunca puede presentarse como clausurado.

Sergio ANTORANZ LÓPEZ

SALMERÓN Y ALONSO, Nicolás: *Doctrinal de Antropología*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009/ edición, estudio preliminar y notas de Antonio Heredia Soriano, prólogo de Miguel Cruz Hernández, 548 páginas con un dibujo de Salmerón por T. Ávila y trece láminas de los cuadernos y una con la lista de los alumnos de la asignatura.

La aparición del *Doctrinal de Antropología* de Nicolás Salmerón, del que se tenía noticia, pero que no fue publicado en su día, ha supuesto el rescate de este manual cuyo conte-

⁵ *Ibid.* p 297.